

EM TRILHAS ENCANTADAS: Sociedade, Cultura e Religiosidade no Maranhão*

Antonio Evaldo Almeida Barros**

O Maranhão, localizado a dois graus ao sul do Equador na fronteira sócio-geográfica entre a Amazônia e o Nordeste do Brasil, possui uma diversidade de práticas culturais e religiosas, o que se relaciona ao conjunto múltiplo de povos que formaram essa região e à heterogeneidade das interações entre eles estabelecidas. Eram diversos os povos nativos que habitavam esse torrão quando da vinda dos primeiros europeus no século XVI. A estrutura social da região foi ainda mais complexificada com a chegada massiva de africanos a partir do século XVIII, quando o Maranhão, assim como a Bahia, passou a constituir uma das áreas mais negras do Brasil, e continuou, do mesmo modo que a Amazônia, uma importante região indígena.¹

No panteão de culturas, religiões e religiosidades presentes nesse estado brasileiro se destacam o Tambor de Mina² e a Pajelança³, que têm sido estudados mais pela pesquisa

* Trabalho destinado ao GP Religiões Afro-Brasileiras e Kardecismo do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Para uma versão mais aprofundada das questões levantadas neste texto, ver o capítulo 4 (Numa terra de voduns, encantados e orixás) da seguinte dissertação: BARROS, A. Evaldo A. **O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense**. 2007. 317 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO), Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Salvador, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2007.

** Licenciado em História pela Universidade Federal do Maranhão, Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo PÓS-AFRO/CEAO/UFBA, e doutorando em História Social pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: eusouevaldo@yahoo.com.br.

¹ Sobre as variações nas estruturas social e demográfica do Maranhão, ver, particularmente, ASSUNÇÃO, M. R. *Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX*. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: EDUFMA, p. 29-67, 1999; e FARIA, R. H. M. de. *Demografia, escravidão africana e agroexportação no Maranhão oitocentista*. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 2, p. 79-99, 2004.

² *Tambor de mina* é o nome dado sobretudo no Maranhão a cultos religiosos de origem africana (a exemplo do Candomblé na Bahia). Mina faz referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana.

³ Equivalente ao Catimbó, em Pernambuco, a *Pajelança*, sobretudo durante o século XIX, era um termo genérico utilizado pejorativamente para designar quaisquer manifestações não-católicas consideradas feitiçaria no Maranhão (FERRETTI, M. M. R. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004). O discurso das origens indígenas da Pajelança deve ser problematizado, pois, “desde os primórdios da colonização portuguesa os elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos colonizadores, dos escravos africanos e dos índios que povoavam a costa brasileira permitiram uma certa compatibilidade, uma base comunicativa entre essas diversas manifestações”. A sucção feita pela boca, por exemplo, freqüentemente apresentada como prova da continuidade histórica entre as práticas dos pajés indígenas e as dos pajés caboclos, era comum entre africanos e praticada em Portugal. (SOUZA, L. de M. e S. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986, p. 169) Segundo PARÈS, a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, teria se apropriado das práticas da Pajelança e contribuído, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Haveria uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos pajés maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria; processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores). Esses elementos comuns teriam fornecido uma base de convergência da qual teria se dado a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos. (PARÈS, L. N. *Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão*. In.: CARVALHO, M. R. (org.) **Índios e Negros: Imagens, Reflexos e Alteridade**. Salvador: PCB, 2004)

antropológica⁴ que historiográfica⁵, e cujas diferenças (a exemplo da ênfase terapêutica da Pajelança, daí também ser chamada de Cura) devem ser interpretadas dentro de contextos específicos.

Diante disso, partindo-se da análise de documentos de época e de depoimentos orais, este trabalho pretende abordar como pajés, mães e pais-de-santo⁶ e suas produções culturais, cognoscitivas e religiosas foram representados, e como eles se posicionaram em meio à sociedade maranhense de meados do século XX, particularmente do Estado Novo a início dos anos 1960. Este período seria marcado por muitas permanências nos modos como diferentes setores sociais e o Estado lidavam com aquelas produções, mas também por algumas transformações, inclusive nas formas como os sujeitos diretamente envolvidos com a Mina e a Pajelança passariam a se relacionar com variadas pessoas e grupos. Analisa-se a construção de idéias negativas acerca das práticas e representações dos agentes envolvidos com os tambores e curas; legislações, policiais e políticos, e suas diferentes relações com a Mina e a Pajelança; a instituição do Tambor de Mina como uma “tradição maranhense” e símbolo de cultura e religiosidade “afro-brasileira”, e o concomitante lugar social e simbólico da Pajelança. Destaca-se a participação do povo-de-santo e de encantado⁷ no processo de redefinição tanto dos símbolos atribuídos ao Maranhão quanto das formas de relacionamento dos diferentes setores sociais com a Mina e a Cura.⁸

⁴ Ver, por exemplo, obras escritas antes dos anos 1980: EDUARDO, O. da C. **The negro in Northern Brazil**. Nova York: J. J. A. Publisher, 1948; PEREIRA, N. **A Casa das Minas**. Rio de Janeiro: SBAE, 1948; VERGER, P. *Le cult des voduns... Les Afro-Américains*, Dakar, IFAN, p. 157-160, 1952; MATTA, R. da. et. al. **Pesquisa polidisciplinar**. V. 3. São Luís: IPEI, 1974; BARRETTO, M. A. P. **Os Voduns do Maranhão**. São Luís: FUNC, 1977.

⁵ Ver, por exemplo, FARIAS FILHO, M. *Religião afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920-1930*. **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**, São Luís, v. 1, p. 179-187, 2004; FERRETTI, M. M., R, op. cit., 2004; NUNES, H. R.. *Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896*. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 34, p. 9-12, jun. de 2006.

⁶ Pajé, pai-de-santo e mãe-de-santo eram algumas das nomeações dadas, em meados do século XX, àqueles que realizavam rituais e festas de Tambor de Mina e Pajelança. Atualmente, além dessas nomeações, chama-se mineiro quem é da Mina.

⁷ *Encantado* é um termo genérico pelo qual são conhecidas as entidades espirituais recebidas em terreiros maranhenses, como voduns, orixás, gentis, caboclos e outros. *Encantado* também significa uma categoria específica de seres espirituais, são humanos que desapareceram misteriosamente ou que se tornaram invisíveis, “encantando-se” e indo morar em certos sítios naturais como rios, lagoas e praias (FERRETTI, M. M. R. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís: UEMA, 2000). Acredito que, no Maranhão, pode-se falar tanto de um *povo-de-santo* como de um *povo-de-encantado*. Se o primeiro parece mais diretamente relacionado ao Tambor de Mina com seus voduns e orixás muitas vezes sincretizados a santos católicos (sobre sincretismo no Tambor de Mina, ver, particularmente, FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP; São Luís: EDUFMA, 1995), o segundo é mais aberto, englobando diferentes entidades da Mina, da Pajelança e de outras expressões de cultura e religiosidade similares.

⁸ Embora apresentada hodiernamente como harmônica e atávica, a relação entre “identidade maranhense” e manifestações culturais ditas populares consiste em um processo historicamente construído em meio a conflitos e ambigüidades. Em aproximação com práticas e instituições nacionais (a exemplo do movimento modernista, movimento folclórico, os primeiros congressos afro-brasileiros realizados nos anos 1930), os sentidos daquela identidade passaram por algumas mudanças, particularmente a partir do Estado Novo. Desde então, num movimento já ensaiado nos anos 1920, haveria condições reais para que, no Maranhão, a identidade regional começasse a ser feita em padrões culturais identificados como “populares”, e não somente em modelos branco-eruditos, como ocorrera sobretudo durante o período imperial do Estado Nacional brasileiro (1822-89) e a Primeira República (1889-1930), quando, num Maranhão predominantemente negro e índio (mais de 70% da população era de não-brancos), as “tradições maranhenses” eram identificadas pelas elites com conteúdos europeus. Ver BARROS, op. cit., 2007.

Inscrições negativas da Pajelança, do Tambor de Mina e de seus agentes

A exemplo do que ocorreu em diversos lugares do Brasil, como na Bahia⁹ e em Pernambuco¹⁰, e em outros países da América Latina,¹¹ no Maranhão também foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas aos repertórios sociais identificados com África ou com os povos nativos. Dessa operação participaram membros de diferentes estratos sociais e posições políticas, de diferentes cores, gêneros e gerações. Parte da imprensa, laica ou religiosa, constituiu-se como o canal central através do qual se deu a difusão massiva de estereótipos e preconceitos referentes ao mundo dos voduns, encantados e orixás.

Comumente vistos de modo indistinto, mãe-de-santo/pai-de-santo, pajé, macumbeiro(a), feiticeiro(a) e bruxo(a) eram acusados de conduzir uma “arte diabólica da feitiçaria”, “grosseiro fetichismo originário da África”. Representações morais e estéticas se imbricavam nas caracterizações dadas aos agentes da religiosidade popular: marreteiros, chantagistas, doentes sexuais, desajustados e feios. Os terreiros eram apresentados como lugares de ignorância, prostituição, lascívia, escolas do crime, espaços decadentes e degenerados. Perversão sexual e depravação eram características freqüentemente dadas a pais-de-santo, que também eram percebidos como afeminados e acusados de prostituição infantil, o que se poderia comprovar por ocasião dos rituais de Tambor de Mina e Pajelança, quando, com “muita cachaça, a festa sempre se estende até alta madrugada”¹². Eles também podiam ser responsabilizados pela morte de diferentes pessoas. Enfim, viam-se sinais de atraso, decadência, perversão, crime e malignidade nos corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças dos pajés e mineiros, e em seus rituais, festas e terreiros.

Legislações, policiais e políticos e o mundo da encantaria

As perseguições, realizadas de modo intenso até os anos 1950, consistiam num conjunto de campanhas em que autoridades policiais, aliadas com agentes do campo intelectual e religioso, e com membros da imprensa escrita, adentravam em terreiros à procura do povo-de-encantado, em geral, levando utensílios e objetos encontrados naqueles ambientes, fazendo uso de uma violência simbólica e material, muitas vezes quando ali se realizavam festas e rituais. A memória oral¹³ caracteriza esse período como o tempo em que a “brincadeira”¹⁴ costumava ser

⁹ Ver LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996.

¹⁰ GUILLEN, I. C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2. p. 59-72, 2005.

¹¹ Ver, dentre outros, FICHTE, H. *Etnopoesia*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹² O GLOBO. São Luís, 30 de maio de 1948.

¹³ MARANHÃO. Memória de Velhos. *Depoimentos*. São Luís: LITHOGRAF, 1997. 5 v; GOMES, A. S. G. *Cura, tambor de mina, pajelança...*: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003 e jan. de 2006; RIBEIRO, M. F. *Cura, tambor de mina, pajelança...*: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul-set. 2003; jan. de 2006.

feita no “oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou com outros instrumentos como tabocas e litros, estratégia utilizada pelos diferentes sujeitos para realizar suas atividades festivas e ritualísticas que, em alguns casos, eram iniciadas num lugar e terminadas em outro.

Termo genérico dado, sobretudo durante o século XIX, às danças e cerimônias religiosas de escravos africanos e segmentos negros do campesinato no Maranhão, os batuques, até final do século XVIII, seriam tolerados. Entretanto, com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial (1822), quando se fortaleceram e ampliaram as legislações municipais, que se concentraram em tudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil, especialmente vestuário, drogas, e festas e religiosidades características particularmente dos mais pobres e negros, começou-se a proibir os batuques dentro das cidades depois que fosse dado o toque de recolher. Temia-se que eles se constituíssem como base de revoltas. Essa repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas.¹⁵ Na segunda metade do século XIX, o país passou por profundas transformações, sobretudo devido a leis referentes à escravidão.¹⁶ Essas mudanças teriam implicação direta no desenvolvimento das diferentes práticas e formas religiosas no Brasil.

Durante a Primeira República (1889-1930) e no período 1931-7, quando as principais cidades do Maranhão já possuíam uma imprensa organizada, as perseguições ao Tambor de Mina e à Pajelança podem ser observadas em diversos jornais da capital e de cidades do interior do estado.¹⁷ Nesse período, diferentes leis e códigos legitimavam a prisão de pajés e pais-de-santo, o fechamento de terreiros e a apreensão de objetos de culto,¹⁸ o que continuará, de modo intenso, durante as duas décadas seguintes, a ponto de a memória oral e escrita, ao se referir ao Estado Novo (1937-45), freqüentemente lembrar-se de Flávio Bezerra, chefe da polícia civil, como aquele que teria sido o maior perseguidor dos tambores e curas da história da região.

A ação da polícia podia ocorrer dia e noite, pois a clientela que procurava o povo-de-santo e de encantado era significativa, tanto numericamente quanto no que concerne à heterogeneidade das posições sociais de seus indivíduos. Eram muitos os que, por razões

¹⁴ *Brinquedo* era (e ainda é) uma expressão usada com freqüência pela imprensa para se referir aos rituais festivos dos pajés e pais-de-santo. Certamente o uso de expressões como *brinquedo* ou *brincadeira* está relacionado às estratégias de proteção contra a perseguição policial, uma vez que era utilizado, desde pelo menos final do século XIX, para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (FERRETTI, M. M. R. **Desceu na Guma**: o caboclo no Tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti–Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000). A Pajelança, lembre-se, é uma brincadeira séria, na qual é difícil saber onde termina o sagrado e onde começa o profano (PACHECO, G. B. F. **Brinquedo de Cura**. Um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004).

¹⁵ Ver ASSUNÇÃO, op. cit., 1999, p. 54.

¹⁶ Em 1850, foi promulgada a Lei Eusébio de Queiroz, que visava reprimir o tráfico negreiro; a Lei Rio Branco ou *Ventre Livre*, em 1871, concedia liberdade aos filhos de escravos; a Lei dos Sexagenários, em 1885, concedia liberdade aos com mais de sessenta e cinco anos; a Lei Áurea, em 1888, libertava oficialmente todos os escravizados.

¹⁷ Ver BARROS, op. cit., 2007.

¹⁸ Ver DANTAS, B. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988; MAGGIE, Y. Raça. **O Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

diversas (de saúde, espirituais, financeiras, amorosas, etc.), procuravam a “gente que tem ligação com o pessoal do fundo”, como amiúde eram denominadas as pessoas envolvidas com Mina e Pajelança. O numerário policial parecia ser ínfimo para coibir essas práticas que se espalhavam por diferentes lugares do estado. Além disso, alguns policiais freqüentavam essas festas e rituais, ou mesmo indicariam para pessoas com problemas alguns pajés e pais-de-santo. De fato, havia dissensos dentro da polícia no que concerne ao tratamento que deveria ser dado ao Tambor de Mina e à Cura. Particularmente após o Estado Novo, a ação da polícia, concentrada nos interiores e subúrbios das cidades, era classificada pela imprensa ora como intensa ora como permissiva. Uma característica que se torna mais evidente nesse momento é que parece ser não a polícia, mas a imprensa – enquanto representante de parte da sociedade maranhense – que exigia, liderava e organizava as campanhas contra essas festas e rituais.

É fato que membros do povo-de-encantado mantinham relações, algumas particularmente estratégicas, com diversos segmentos sociais, o que possibilitaria sucesso para muitos deles. Aqueles que tivessem algum tipo de relação com políticos de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia e, muitas vezes, tornavam-se famosos. Esta foi uma estratégia eficaz e freqüentemente utilizada por diferentes pajés, pais e mães-de-santo, e em diversos lugares.

O Tambor de Mina como tradição maranhense e afro-brasileira e os descaminhos da Pajelança

Durante o Estado Novo, de um lado continuaram campanhas de perseguição policial a festas e rituais de Tambor de Mina e Pajelança, e, de outro, alguns elementos dessas práticas começaram a ser ditos e vistos, de modo constante, como idéias-imagem e práticas culturais centrais para o quadro das “tradições” regionais, até então identificadas tão somente com os sentidos do Maranhão alcunhado de *Atenas Brasileira*.¹⁹ Esses movimentos se

¹⁹ Na tentativa de construção da identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas maranhenses (cujo principal expoente é Gonçalves Dias) começou a se destacar no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu (ou se deu) o aposto de “Atenas Brasileira”. Essa condição, de ateniense, de prosperidade, foi transposta a todos os maranhenses como sua condição essencial. Um provincianismo tão ou mais refinado que o nacionalismo. (CORRÊA, R. **Formação social do Maranhão: o presente de uma arqueologia**. São Luís: SIOGE, 1993) Durante a Primeira República, as elites letradas dessa região tentaram recuperar o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente do período 1850-1900, cuja geração justificara o título de Atenas Brasileira, o que serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses. Contudo, os esforços e propósitos foram forçados sem a consideração devida das condições reais necessárias para sua realização. (MARTINS, M. de J. B. **Rachaduras solarescas e epigonismos provincianos**. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890-1930. 2002. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002). Em trabalhos anteriores, tento mostrar que após a Primeira República, nos anos 1940-50, os letrados maranhenses, particularmente aqueles que viviam no Estado, numa espécie de autoflagelo, afirmavam que o Maranhão não era mais Atenas, mas Apenas brasileira, embora insistissem em reviver seus supostos tempos de glórias através, por exemplo, da fundação de jornais e revistas com nomes sugestivos (como a *Revista Athenas* publicada ao longo do Estado Novo), da fundação de grêmios estudantis (BARROS, A. Evaldo A. “Acorda Ateniense! Acorda Maranhão!” Identidade e Tradição no Maranhão de meados do século XX (1940-1960). **Ciências Humanas em Revista**, São Luís: EDUFMA, v. 3, n. 2, p. 73-92, 2005), e, de modo particular, por ocasião

processaram em meio a múltiplas, e mesmo díspares, dinâmicas sociais. Para que esta operação se efetivasse não se deve subestimar – nem superestimar – o papel de alguns letrados, geralmente vinculados a instituições públicas, e em contato com discussões, que se faziam em nível nacional e internacional, sobre “folclore”, “cultura popular” e “africanismos”.

Basta um primeiro olhar sobre os dois principais jornais de circulação diária do Maranhão estado-novista para se observar a ambivalência do período. O jornal *O Globo*, publicado a partir de 1939, auxiliava simbólica e concretamente os membros da polícia empenhados na sua caça às bruxas. Por seu turno, *Diário do Norte*, durante seus nove anos de publicação, entre 1937 e 1945, não descrevia pejorativamente o mundo material e humano da Mina e da Cura, e, mais que isso, algumas vezes anunciava e convidava para o Tambor de Mina. Certamente, um dos elementos que contribuiu para isso foi a presença de Antonio Lopes como diretor do *Diário do Norte*. Ao lado de Fulgêncio Pinto, ele era o mais respeitado estudioso daquilo que na época se denominava de “tradições populares”. Além disso, Lopes tinha trânsitos pessoais e profissionais com a administração estatal.

O fato é que, a partir de final dos anos 1930, outros e novos ventos sopraram para alguns elementos desse panteão cultural e religioso, especialmente para aqueles que eram vistos como herança autêntica e legitimamente africana. Em 1938 seriam realizadas, em São Luís, as duas primeiras pesquisas sobre o Tambor de Mina.²⁰ Datam também desse ano os primeiros convites e anúncios de festas de Tambor de Mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia.²¹ Entre novembro de 1943 e junho de 1944, o pesquisador paulista Costa Eduardo esteve na capital do Maranhão, realizando pesquisa para sua tese de pós-graduação nos Estados Unidos.²² No Maranhão deste período foi crescente a influência do modernismo, momento em que a Pajelança servia de referencial estético para a produção poética apresentada na terra de Gonçalves Dias.

A Casa das Minas, a mais antiga casa de culto do Tambor de Mina, foi então

das festas de comemoração do aniversário de morte de Gonçalves Dias, que ocorreram durante toda a primeira metade do século XX (desaparecendo na década de 1950), e quando das cerimônias de posse dos novos membros da Academia Maranhense de Letras (BARROS, A. Evaldo A. Invocando deuses no templo ateniense: tradições e identidades no Maranhão. **Outros Tempos** (UEMA. Online), v. 3, p. 156-182, 2006).

²⁰ Uma delas, realizada na Casa das Minas, foi a do etnólogo português Edmundo Correia LOPES, que ministrou cursos na Bahia, pesquisou no Norte do Brasil e estava interessado sobretudo pela língua ritual daquele terreiro. Ver LOPES, E. C. Vestígios de África no Brasil. **O Mundo Português**, Lisboa, v. 6, n. 63, 1939; _____. A propósito de “A Casa das Minas”. **Atlântico – Revista Luso Brasileira**, Lisboa, v. 57, 1947. A outra foi da Missão de Pesquisa Folclórica do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, no terreiro de dona Maximiniana, localizado no João Paulo (subúrbio à saída da zona urbana e então conhecido como a “metrópole suburbana” da ilha de São Luís), interessada especialmente nas músicas do Tambor de Mina. Ver o relatório dessa missão elaborado por ALVARENGA, O. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo; DC; DPM, 1948.

²¹ Localizei-os em *Diário do Norte* (DN), periódico publicado em São Luís durante o Estado Novo, que, nesse ano, provavelmente na pessoa de seu diretor, anunciava e convidava para as festas a serem realizadas por Andressa Ramos (DN, 1/6/1938) e “no vasto terreiro da Noemia”, num subúrbio de São Luís (DN, 10/8/1938, p. 2).

²² Ver EDUARDO, op. cit.

reconhecida como tradição religiosa afro-brasileira do Maranhão.²³ Um dos motivos que a teria levado ao edifício da identidade regional foi, como enfatizava o folclorista Vieira Filho, o fato de “não” se verificar naquela casa “o ritual complexo e barbaresco” como ocorreria com as da Bahia e de outros lugares.²⁴ A Casa Grande das Minas seria, por assim dizer, *desbarbarizada*. Intelectuais como Nunes Pereira e Vieira Filho tentaram separar o joio do trigo: “na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc.”²⁵, o que, obviamente, seria característico da Pajelança; “quer na periferia urbana, nos subúrbios ou nos distritos rurais o culto é processado sem perseguições policiais. Porque uma coisa é o fetichismo simples, vozes da África que nos ficaram, e outra é a macumba, a magia negra, o baixo espiritismo, práticas nocivas e fora da lei”. “Estas manifestações mórbidas, sim, merecem repressão policial de início, para depois se tornarem objeto de tratamento de higiene mental”.²⁶

Embora se possam reconhecer diferenças entre Tambor de Mina e Pajelança no Maranhão de meados do século XX, tal divisão não seria clara e distinta para muitos sujeitos, o que certamente está relacionado, em primeiro lugar, não a uma questão de “verdade”, mas a uma questão de “poder”.²⁷ Reconhecendo (implicitamente) as diferenças ao mesmo tempo em que tentavam (explicitamente) apagá-las, a imprensa, médicos, clérigos e policiais poderiam perseguir não somente as ditas *manifestações mórbidas*, mas tudo o que, em suas perspectivas, se aproximasse dessas práticas.

Em 1954, foi publicada uma das primeiras grandes reportagens na imprensa maranhense interpretando o Tambor de Mina como uma tradição regional. A reportagem foi publicada em *O Globo*, um dos periódicos mais ocupados, durante os anos 1930-40, com a limpeza social através da eliminação dos tambores entendidos como prática nociva e fora da lei. O terreiro selecionado pela imprensa não foi nenhum daqueles já escolhidos pelos intelectuais, os

²³ Em 1940 duas fotos da “dança sagrada das minas na sua perfeita cadência com os ritmos do culto afro, no tradicional terreiro”, foram publicadas na *Revista ATHENAS* (12/7/1940, p. 12), periódico organizado por intelectuais e patrocinado pela administração estatal, e que visava ser a confirmação das “gloriosas tradições” que seu nome sugere. Em 1942, Nunes PEREIRA escrevia sua monografia sobre aquela casa, que viria a ser publicada em 1948, inaugurando as publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, então presidida por Artur Ramos, para quem, o Maranhão constituiria “um dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais” (RAMOS, A. Introdução. In.: PEREIRA, N. *A Casa das Minas*. Petrópolis: Vozes, 1979 [1942], p. 11). A Casa das Minas “reflete a alma africana” herdada e conservada “sem deformações”, observando-se essa “Casa negra [...] podemos compreender [...] os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano” (PEREIRA, op. cit., p. 21), ela é “um aspecto da tradição maranhense” (Idem, p. 48). Em 1952, Pierre VERGER (op. cit.) sugeriu que a Casa das Minas fora fundada por uma rainha do Daomé vendida, entre fins do século XVIII e início do XIX, como escrava, pois, segundo ele, alguns voduns daquela casa identificavam-se com membros daquela família real, inclusive o rei Agonglo ou Agongono, como é conhecido no Maranhão.

²⁴ VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. *Revista de Geografia e História do Maranhão*, São Luís, 1954, p. 80.

²⁵ PEREIRA, op. cit., 1948, p. 47.

²⁶ VIEIRA FILHO, op. cit., p. 80.

²⁷ Sobre as relações entre “verdade” e “poder”, ver, particularmente, FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

ditos “africanos”, como as Casas das Minas e de Nagô. Elegeu-se o de Zé Negreiros, que curiosamente guardava as mesmas características daqueles que o mesm’*O Globo* vinha descrevendo desde final dos anos 1930 como peste social. Se o que definia a escolha dos intelectuais era sobretudo a relação África-América, o que parecia reger os princípios seletivos da imprensa era a capacidade de mobilização dos pajés e pais-de-santo diante da sociedade local, especialmente no que concerne às suas relações com políticos e a denominada “gente de sociedade”. Estes terreiros, em alguns casos, começaram a se aproximar da espetacularização, o que, de alguma forma, não parecia combinar com os anunciados modos e práticas das Casas das Minas e de Nagô. Se há bem pouco tempo os tambores eram vistos de modo predominantemente depreciativo, novas possibilidades são apresentadas. “Metete gosto ver, nos dias e nas noites de cerimonial, na liturgia sagrada dos terreiros, essa gente em remígios de fé elevando, aos seus santos, a cantilena votiva que lhe ensinaram os antepassados e que passa, de geração a geração”²⁸.

Duas décadas depois do início efetivo do reconhecimento social do Tambor de Mina, a Pajelança continuava, de modo geral, percorrendo caminhos bem mais tortuosos. Sobretudo em decorrência da criação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão, em 1957, cujo diretor era um médico e líder católico – Bacelar Portela, foram intensificadas campanhas (ainda que sobretudo morais e não tanto policiais como até os anos 1940) de repressão à Cura.

O povo-de-encantado nos processos de construção do Maranhão Popular

Os processos através dos quais “identidade maranhense” passou a ser identificada como “popular”, e também o tímido, mas crescente, reconhecimento social das práticas e saberes relacionados à Mina e à Cura, não podem ser pensados sem a participação dos pajés, pais e mães-de-santo e de seus voduns, encantados e orixás.

No Estado Novo, além das relações entre Mãe Andressa e Paulo Ramos,²⁹ a memória oral também informa que a esposa do chefe de polícia recebera uma entidade espiritual, sendo liberada de suas obrigações para com ela por Mãe Andressa, em troca de algo em prol dos cultos dos voduns.³⁰ Desse modo, o não alcance da proibição às Casas das Minas e de Nagô, nesse período, teria resultado de uma negociação em que se podem notar múltiplas dinâmicas sociais, envolvendo diversos atores. Além da participação de políticos e intelectuais, foram fundamentais

²⁸ O GLOBO. São Luís, 3 de set. de 1954, p. 2.

²⁹ Um dos motivos que teria levado a Casa das Minas a permanecer no perímetro urbano de São Luís e poder realizar suas festas e rituais durante o Estado Novo, segundo informa Maria Celeste (zeladora da Casa das Minas), seria o fato de mãe Andressa, chefe daquela casa, ter sido recebida por Paulo Ramos, o interventor federal, e este ter liberado o toque na casa. Essa liberação foi estendida à Casa de Nagô, a pedido de Andressa. Celeste afirma ainda que “mãe Andressa foi de família de escravos, que pertenceram a fazenda da família de Paulo Ramos”, daí viria seu sobrenome, Andressa Ramos”. Ver depoimento de Maria Celeste Santos em MARANHÃO. Memória de Velhos. **Depoimentos: Uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense**. São Luís: LITHOGRAF, 1997. v. 1., p. 87-164, grifos meus.

³⁰ Ver FERRETTI, S. F. **Querebantán de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EDUFMA, 1985.

os trânsitos interpessoais, o poder de barganha e a capacidade de mobilização de membros do povo-de-santo, como no caso de Mãe Andressa, que reagiu e conseguiu a permanência da sua casa, bem como da Casa de Nagô, no centro da cidade. Lembre-se que a filha de Polibogi³¹ foi uma das principais responsáveis pela abertura da Casa das Minas a pesquisadores. Já em sua época, sobretudo dos anos 1930 até sua morte, em 1954, Mãe Andressa era personagem conhecida e respeitada. Sua história é uma página importante nas culturas do “Atlântico Negro”³² e nos processos através dos quais indivíduos e grupos subalternos enfrentaram obstáculos para viver segundo seus conhecimentos, convicções e tradições.

Talvez a principal estratégia de luta e resistência social, a particular ação política dos sujeitos envolvidos com o Tambor de Mina e a Pajelança, tenha sido a capacidade e habilidade que esses agentes tinham (e têm) de integrar de maneira positiva outros sujeitos (inclusive aqueles que se apresentavam como seus inimigos) às suas práticas e experiências. Esta integração podia se dar na história vivida daqueles sujeitos e/ou se consolidar na memória sobre essa história. Assim, o recebimento de uma entidade espiritual por parte da esposa de Flávio Bezerra poderia ser interpretado como um mecanismo através do qual o chefe de polícia é rendido às práticas e representações daqueles repertórios culturais e religiosos. Os voduns, encantados e orixás também não admitiram ficar de fora desses processos, eles atuaram e, muitas vezes, em momentos decisivos, estabelecendo uma relação dialogal com homens e mulheres, fazendo-se parte constitutiva da vida social.

Deve-se considerar também a maximização, nesse período, de uma cultura viajante, constituída por diferentes agentes da Mina e da Cura, cujas idéias, símbolos e valores seriam estruturados em uma perspectiva translocal,³³ o que parece ter tido influência profunda no desenvolvimento de diferentes práticas culturais e religiosas num estado até então predominantemente rural,³⁴ redimensionando os modos de atuação daqueles que se envolviam com essas práticas. Estes continuaram a agir nas frestas da oficialidade. Entretanto, cada vez mais, passaram a usar, de maneira inteligente, ousada e criativa, os instrumentos e mecanismos

³¹ Entidade espiritual guia de Mãe Andressa.

³² O Atlântico Negro é uma formação intercultural e transnacional. Nele, as culturas negras do século XX relacionam-se, ao mesmo tempo, com a própria terra onde se diz que elas têm suas raízes, e com o Atlântico – configurado como um sistema de trocas culturais. (GILROY, P. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; CEAQ, 2001)

³³ Tornava-se cada vez mais contínuo o trânsito de pessoas ligadas à Mina e à Cura que viajavam do Maranhão para outros estados do Brasil e geralmente retornavam, especialmente mães-de-santo. Algumas delas saíam do estado jovens e já “feitas” em terreiros do estado. Muitas retornavam anos depois, procuravam jornais e deixavam seus registros. Elas denunciavam, aberta e publicamente, chefes de polícia, construíam mini-autobiografias nas quais se apresentavam como mulheres, mães-de-santo, fortes e poderosas, usando, para justificar tais características, um vasto conhecimento que teriam adquirido em suas visitas do norte ao sul do Brasil, reivindicavam para o Tambor de Mina o mesmo *status* dos bumbas-meu-boi (organizações festivas valorizadas na região), e argumentavam que em outros estados “grandes figuras” freqüentavam os terreiros. (JORNAL PEQUENO. São Luis, 27/10/1955; 18/8/1957).

³⁴ Até os anos 1960, mais de 82% da população maranhense vivia nas zonas rurais do estado (MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO. **Maranhão em Dados**. São Luís, 2004).

do mundo oficial, como a imprensa, que outrora e ainda naquele momento, insistia em inscrevê-los depreciativamente.

Embora o reconhecimento público tenha sido dado tão somente para aqueles repertórios que seriam herança africana, e não indígena, nem misturada com esta, no Maranhão de meados do século XX, os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade eram profundamente marcados pela idéia de poder dos pajés e pais-de-santo, poder este que teria relação direta tanto com África quanto com os povos indígenas nativos. Certamente, isso tem relação, de um lado, com a atuação dos diferentes sujeitos produtores da Mina e da Cura e, de outro, com a participação de intelectuais, políticos e, particularmente, da imprensa. Este setor, para além de promover o preconceito, acabou contribuindo para a divulgação, entre membros das classes intermediárias e das elites, de elementos da mentalidade e das práticas religiosas, que insistiam em acusar como sinais de atraso. Apesar de serem festas, celebrações e convicções, na maioria das vezes, socialmente posicionadas na periferia, essas manifestações de cultura, conhecimento e religiosidade, através de uma linguagem que perpassava e se comunicava com os diversos estratos sociais, não raro, definiam valores, normas e comportamentos daquela sociedade, tornando-se elemento simbolicamente central naquela engrenagem sócio-histórica.

Enfim, o povo-de-santo e de encantado contribuiu direta e profundamente para a redefinição de identidade maranhense. Essa participação, descontínua, mas sempre presente, foi um dos movimentos que possibilitou, dentre outras coisas, que em 1962, na celebração oficial dos 350 anos da capital do Maranhão, quando ocorreram desfiles, encenações e recitais pelas ruas e praças da cidade, já não se recordasse tão somente sua origem francesa e ateniense, mas também algumas de suas culturas, tradições e identidades características daqueles que se relacionavam com a Mina e a Pajelança.³⁵ Através de um processo de intensas e múltiplas mobilizações, interações e conflitos, pajés, pais e mães-de-santo foram capazes de questionar e romper com representações pejorativas que os emolduravam pictórica e pitorescamente num mundo de bestialidade e malignidade, e afirmaram-se como agentes centrais nos processos sócio-culturais do Maranhão de meados do século XX.

³⁵ Este evento é marco de um novo cenário que se abre, o da cultura popular e negra no poder instituído. Estudos têm observado que a partir dos anos 1960, no contexto da modernidade desenvolvimentista, no Brasil, a “convivialidade racial”, a herança cultural negra e a cultura popular emergem como matéria-prima na implementação de políticas estatais regionais e nacionais, o que acontece, por exemplo, no Maranhão (ALBERNAZ, L. S. F. **O “urrou” do boi em Atenas**. Instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2004) e na Bahia (SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**. Salvador: EDUFBA, 2005).